

DOSZTOJEVSZKIJ ÉS A MEGVÁLTÁS PARÓDIÁJA

Fejér Ádám

MONISTA NAGYREGÉNY ÉS SZEMÉLYES METAFIZIKA

Az igazságot a világ felől megközelítő és a világbeli tájékozódás kedvéért az embert a világban megmerítő redukcionista filozófia a tapasztalatokból kiinduló empirikus felfogással szemben az elsőbbséget az ítéletalkotás mindennek előtt valóságát hangsúlyozó racionális felfogásnak adja. Bármennyire magától értetődőnek tűnik az empirikus számára tapasztalatának tisztasága, a spekulatív fogalmi játékot megelőző volta, a racionalista neki bebizonyítja, hogy elfogulatlansága, szemléletének ártatlansága illuzórikus, valójában éppen gyanútlanlansága miatt mindig látókörén kívül maradó előföltevések rabja. Ugyanakkor a maga elsőbbségét bizonyító és tapasztalati körét önkényesen megvonó racionalista dogmatizmusa nem az empirikussal szembeni elsőbbségét teszi kérdésessé, csupán arra figyelmeztet, hogy racionalizmus és empirizmus kettőssége feloldhatatlan a teremtett világ jelenségeibe feledkező, a teremtés elvétől, az alkotás képességétől eltekintő, a létet zárójelbe tevő gondolkodás számára.

A létfeljött, a redukcionista filozófia tapasztaláson a fizikai vagy érzéki tapasztalást érti. Az ember alkotó, értelemadó képességével is számoló, látókörébe a személyes és világon túli igazságot is bevonó lételméleti gondolkodás szerint azonban a tapasztalás mindenekelőtt a szellemi tapasztalást, a létigazság tapasztalatát kell, hogy jelentse. Az érdeklődését a teremtett természet vizsgálatára, a tárgyiasító megismerésre korlátozó létfeljött gondolkodással szemben, amely az elsőbbséget az igazság kimondásával kísérletező racionális ítéletalkotásnak adja, az igazság megtörténésének, az értelemteljesülésnek a leírására vállalkozó lételméleti beállítottság számára az igazságnak a kiválasztott igaz ember általi prófétai megszólaltatásához képest a sugallatos életközösségből részesülést, a választott néphez, Isten népéhez tartozást biztosító szellemi tapasztalásnak van elsőbbsége. Hiszen amíg az érzéki tapasztalást megelőzi tárgyának – az Isten által teremtettséget, valamint az ember által létrehozott társadalomnak – a létezése, a szellemi tapasztalás maga teremti tárgyát, ugyanis a szellemi tapasztalást, az ember Isten képére teremtettségének realizálódását megelőzően az igazság nem lelhető fel a világban. Bár történelmi rendeltetését az ember nem szellemi tapasztalása, hanem az igazság megszólaltatása révén teljesíti be, az igazságról az ember nem a tapasztaláshoz képest apriorinak vett személytelen gondolkodási formáknak, logikai szabályoknak engedelmessé, hanem a létezését értelmezni hivatott szellemi tapasztalatot kifejezve, az emberiség térben és időben nem korlátozott szellemi egységét realizálva beszél. Míg a fizikai tapasztalás anyagát, az "érzékek csöccselékét" az észben adott gondolkodási formák rendezik, az igazság prófétai vagy istenemberi megszólaltatója, a problémáit a sugallatos életközösségben értelmező lételméleti gondolkodás nem kényszerül az értelmes vagy személyes szellemi tapasztalás tartalmához formai rendezőelvet hozzáadni, mert az azt kifejező szó mint szimbólum e tapasztalás értelmének közvetlensége miatt magában a tartalomban gyökerezik.

A világ létezése az egy, az oszthatatlan igazságon nyugszik, és az ember a személyes és a világon túli létigazság képviselője révén hivatott a világnak értelmet adni. Ezért az emberre mint alkotóerővel rendelkező személyre vonatkozó megállapításnak kizárólag az igazságból kell következnie, tehát a hagyománynak és az a szellemi teljesítményt nyújtó, a gondolkodó ember szellemi tapasztalatának teljes egészében meg kell felelnie, azaz az emberről való gondolkodásnak a lét rendje szerint egyelvűnek, monistának kell lennie.

Mivel a világot viszont nem az ember teremti, hanem az az embert magát is létrehozó isteni teremtetésen nyugszik, a világra vonatkozó megállapítás nem elsősorban az igazság közvetlen, szellemi tapasztalatának és a hagyománynak, hanem az igazságra csak közvetetten utaló, a jónak teremtett, az emberi értelemadást megengedő világ tényeiről tudósító érzéki tapasztalásnak hivatott megfelelni. A világ tényeinek, az érzéki tapasztalásnak megfeleltetett, bár azon keresztül mégis a világon túli, személyes igazságra utaló természet- vagy társadalomtudományi gondolkodás az emberi jelenség igényelte és a szellemtudományban alkalmazandó egyelvű, monista gondolkodással szemben ezért dualista, kételvű.

A szellemi-kulturális teljesítmény születése, az ember alkotóerejének megnyilvánulása a hagyomány elevenségét tanúsítva a személy szellemi tapasztalatát juttatja szóhoz. (Ez annak ellenére így van, hogy a keresztény egyetemesség szellemében a minden nép léttapasztaló képességét elismerő gondolkodás a léttapasztalást folytató sugallatos életközösség szempontjával, a nép választottságával az üdvtörténeti távlatok homályban maradása miatt egyelőre nem számol.) Még a tételeit az érzéki tapasztaláshoz, a világ tényeihez igazító természettudományos eredmény is a szellemi tapasztalatból, illetve a hagyományból fakad, hiszen az is szellemi-kulturális teljesítmény. Mivel Isten a világot jónak teremtette, a természettudománynak az érzéki tapasztaláshoz, a tényekhez igazodása nem keresztezi az alkotóerő kibontakozását, a szellemi tapasztalat mozgásba hozását. Nem mondható el ugyanez az ember kialakította második természetről, a társadalomról, amelyben – ha az adott föltételek mellett korlátozott érvényű személyes szellemi teljesítmény meg nem fékezi – a gondolkodás formáinak közvetlenül a szellemi tapasztalásból való levezetésének megoldásáig, az igazság színéről színre láthatóvá válásáig egyelőre a gonosz az úr. Ha a társadalomtudomány a világot uraló gonoszságot is természeti tényként kezeli, és az isteni teremtetés következményének tekinti, megfosztja magát a szellemi tapasztalás képességétől. Alkotóerejét az ember akkor bontakoztatja ki, ha a világ gonoszságáért felelősséget vállal, vagyis a világot elárasztó gonoszságot az általa elkövetett bűnök következményének tekinti, és a történelmi értelemteljesülési folyamatba kapcsolódva, mintegy az isteni teremtetés befejezéseként lehetővé teszi a második természetnek az elsőhöz hasonlóan jóvá válását. Amennyiben az ember nem felel meg rendeltetésének, és szellemi tapasztalatának megszólaltatása, a hagyomány elevenségéről gondoskodás helyett a világ tényeihez igazodik, vagyis az igazságról való tudása ellenére természeti lényként viselkedik, akkor a létfelajátás állapotába kerül, és az egyelvűség követelményét elutasítva, magára is a természettudományos szemléletet alkalmazza. A gondolkodás ez esetben nem kételvűvé válik, hanem az ember maga is bevonódik a világot uraló gonoszság rendszerébe, és annak tehetetlen eszközévé fokozódik le.

A létfelajtató redukcionista tudomány nem képes az alkotóerő táplálásáról, a szellemi tapasztalás folyamatát fenntartó egyelvűség érvényesüléséről gondoskodni. Ebben az akadályozza, hogy a tájékozódását megszabó görög filozófia, illetve a keresztény tanítást annak segítségével kifejtő dogma – az ember világba merítetttségéhez igazodva, a létezés igazságban fogantságának ontológiai mozzanatát háttérbe szorítva, azt mint vizsgálódásának tárgyát csak utólagosan szóba hozva, és a természettudomány szemléletmódját a gondolkodás minden formája tekintetében mértékadónak mutatva – maga is dualista, kételvű. A bibliai hagyományt áthatja a szellemi tapasztalás létalapozó voltának gondolata, de a megváltást, a minden ember választottságát hirdető keresztény gondolkodás, a választott nép körében keletkezett Szentírás intencióitól látszólag eltérve, nem közvetlenül a szellemi tapasztalásból indul ki, hanem azt a személytelen görög filozófia nyelvén megfogalmazott formulák, a dogmák közvetítésével érvényesíti. Így gondoskodik arról, hogy a természeti

létezésben megmerítkező, de a Szentírás tekintélyét föltétlenül elfogadó, bár annak teljes értékű szellemi képviselőjére még föl nem készült, a választottságát egyelőre kielégítően kinyilvánítani nem tudó keresztény közösségben a világba transzcendálódott gonoszság el ne fojtsa az ember személyes szellemi késztetéseit.

A kereszténység szellemi alkotóereje elapadt volna, ha a nyugati fejlődésben nem ellenpontozza az ortodoxiának az ember szellemi épségén örökösét, bizonyos metafizikai formulák, a dogmák következetes betartását a szellemi tapasztalásnak – e formulákból közvetlenül nem következő és a hozzájuk való merev ragaszkodás esetén értelmetlenül elsikkadó, de a megváltás egyetemességét, a szellemi-kulturális közösségélmény ébrentartását biztosító – másodlagos, vagyis az ortodoxia megkötéseit is tiszteletben tartó, és csupán az értelmezésük adta lehetőségekkel élő szóhoz juttatása. A reneszánsznak a kereszténység szellemében meghirdetett programja sem a szellemi tapasztalat elsőbbségéből, a nép választottságának érvényesítéséből indul ki, hanem az ortodoxia szempontját tiszteletben tartva föltételezi, hogy a léttapasztalás alanya, a sugallatos életközösség tagja, a személy egyben föltétlenül a sugallatos életközösség egészétől elkülönült, az antik műveltség hagyományait őrző, arra emlékező és a világba transzcendálódott gonoszság féken tartására felkészült, "tette kész" individuum is. A reneszánsz szemléleti korlátai miatt egy idő után megmutatkozott, hogy a szellemi tapasztalás közvetítettsége a személyes szellemi megnyilatkozásoknak a gyakorlat általi kiszorításához vezet. Ha e folyamat végpontjára, a jóléti demokráciát kialakító modern tömegtársadalomra nem az individuális kiválóság reneszánsz modellje felől, hanem a szellemi tapasztalás létalapozó voltának tudatában nézünk, akkor benne nem a hanyatlás lehangoló képét, hanem a nyugtalanító ellentmondások ellenére az értelemteljesülési folyamat ígéretes teljesítményét ismerjük föl, amely az egyelvűség közvetlen és következetes érvényesítése esetén a reneszánsz célkitűzését a célnak tökéletesebben megfelelő módon teljesíti be.

A személytelen görög metafizikai közvetítés a gondolkodás minden folyamatát meghatározza, a személyes metafizika igényelte és a Szentírás sugallta egyelvűség érvényesítése mégis mindenekeelőtt e közvetítés teológiai megnyilvánulása, a dogmatikus közvetítés kikapcsolását teszi szükségessé. Nem mintha a vallási gondolkodásban az más gondolkodási formáknál inkább érvényesülne, hanem mert a személyes metafizika kidolgozása szempontjából a teológia tárgyának, a Szentírásnak, a többi szellemtudománnyal, a társadalom és a természettudományokkal szemben elsőrangú szerepe van. Bár a dogmát már annak idején a protestantizmus elutasította, kezdeményezése nem vezetett a görög filozófiai közvetítés kikapcsolásához, a természettudomány szemléletéhez legközelebb álló személytelen metafizika felszámolásához. A protestáns vallásosság ugyanis nem vállalkozott a gondolkodás egész rendszerének a szellemi tapasztalásból kiinduló újraalkotására, csupán a Szentírás individuális értelmezésének szabadságát ismertette el, vagyis nem meghaladta a dogmát, csak fellázadt ellene. Eljárását az magyarázza, hogy érdeklődését a protestantizmus a múltbeli szellemi tapasztalatnak, a hagyománynak az őrzésére korlátozta, és az egyházban mint sugallatos életközösségben folyó szellemi tapasztalás kérdése nem foglalkoztatta: azt mint a vallási élettel vonatkozásba nem hozható világi jelenséget vagy nagyvonalúan megengedte, vagy mint a vallási életet zavaró tényezőt puritán szigorral korlátozta. Analóg módon járt el a világ jelenségeinek vizsgálatában szabad kezét kapó, ám a metafizika végső kérdéseiben nem nyilatkozó, hanem a kutatás szabadságáért cserében a személyes és a világon túli igazság intellektuális közvetítettségét, a dogmát megengedő és a személytelen metafizika érvényét konzerváló újkori redukcionista tudomány is.

A dualista szemlélet kimerülésének jele, hogy a legújabb kor kezdetén, a 19. század közepén többé nem sikerült a létfelejtő filozófiai hagyományra támaszkodva az ember személyes tájékozódásáról is gondoskodó, úgynevezett zárt világmagyarázati rendszert alkotni, azaz a szellemi tapasztalásnak az individuális minőséghez kötése mellett a keresztény kultúra alkotóerejét fenntartani. Stirner anarchizmusának, a Marx által igazolt totális diktatúrának, az immanens emberszeretetet az igazsággal szembeállító Feuerbach materializmusának tarthatatlansága egyszerre fejezi ki az egyelvű szemlélet időszerűségét, valamint annak veszélyét, hogy az ontológia kérdéseinek hagyományosan kételvű felfogása esetén szellemileg védtelenek maradunk az emberellenes gonoszság kiáradásával szemben. Ebben az összefüggésben értelmezendő, hogy a személyes szellemi tájékozódás igényét az egyelvű felfogáson belül megszólaltató monista nagyregény a szellemi alkotóerő kiapadásáról, a közönségesség nyugtalanító tényeréséről tudósít. A műfaj lehetőségeit azonban nem a legújabb kori gondolkodás fogyatékoságát bemutató Flaubert, Goncsarov, Turgenyev, hanem Lev Tolsztoj aknázza ki, aki a keresztény ortodoxia alapján álló, de a nyugati fejlődés alakulásához mégis döntően hozzájáruló orosz kultúra tapasztalatát kifejezve, a szellemi tapasztalás közvetlen szóhoz jutásának, a megváltó erejű szeretet kiáradásának módzatait keresi. Bár nemcsak Emma Bovary, Oblomov vagy Bazarov, hanem a monista nagyregény egyetlen hőse, így Anna Karenina sem képes az igazság megváltó erejének magát átadni, s ezáltal az életben az igazságot érvényesíteni, Flaubert, Goncsarov, Turgenyev hősei mellett Tolsztoj hősnője az egyetlen, akinek alakja nemcsak a dualista világkép szellemi erejének elapadását példázza, hanem arra is figyelmeztet, hogy a polgári jogrend megszilárdulásának korában, a társadalom, a második természet jóságának biztosítása esetén is szükséges az igazság és a szeretet megváltó erejére emlékezni, létünk szellemi alapjainak szilárdságáról személyesen gondoskodni.

Az egyelvűséget közvetlenül érvényesítő, a szellemi tapasztalás létalapozó szerepének megfelelően a hősnek a sugallatos életközösség minden tagjával való szellemi-lelki azonosulását elismerő monista nagyregény a létfelejtő görög filozófia által sugallt szellemi vagy társadalmi hierarchia megkülönböztetéseit nem ismeri. A hitigazságokat a görög metafizika nyelvén megfogalmazó keresztény ortodoxia szemléletének megfelelően azonban a monista nagyregény sem fejt ki programszerűen, hogy nem a világba transzcendálódott gonoszság féken tartására fölkészült individuumot, hanem a sugallatos életközösség tagját, a személyt tekinti a szellemi tapasztalás alanyának. A kifejtés hiánya miatt a krisztusi megváltás egyetemes és a tragikus megtisztulás arisztokratikus beállítottságot igénylő szempontja a monista nagyregényben szinkretikusan kiegyenlítődik egymással. Ez a sajátos körülmény ad a hős személyes minőségétől függetlenül tragikus jelleget a monista nagyregénynek. Így nem csupán a keresztény ortodoxia álláspontját megtestesítő Anna Karenina emelkedett személyisége értelmeződik tragikusan, hanem a semmittevésben és a hétköznapi világban megmerítkező Oblomov vagy a gyakorlat durva közegében a szellemellenes gonoszság vonzását megszenvedő Bazarov alakja, sőt a személyes kiválóság semmi jelét nem mutató és közönségessége miatt a léttapasztalás képességét elvesztő Emma Bovary is. Csak annak a Raszkolnyikovnak az alakja nélkülözi szinte a tragikus felhangokat, aki a humanizmus válsága miatt arra kényszeríti magát, hogy a megváltást torzan és gonoszul a szellemi tapasztalat módszeres kizárásától, az igazság elszánt megtagadásától várja, és akinek vállalkozását Dosztojevskij regénye szatirikus felfogásban ábrázolja.

A gondolkodás egyelvűségét közvetlenül érvényesítő és arra a szellemi-lelki épség fölötti örökös ortodox szempontjáról tekintő tolsztoji nagyregény a megváltás, a történelmi értelemteljesülés távlatát tárja föl. Ám a személyt, a szellemi tapasztalás alanyát és a

létre kérdező individuumot fogalmilag meg nem különböztető, a sugallatos életközösség egyeségét biztosítani, a nép választottságát kiteljesíteni nem tudó nagyregény a benne föltárló távlatot nyugtalanítóan nyitva hagyja. Az így fölmerülő kétségeket kifejezve, a Tolsztoj-életmű ellenpontjaként Dosztojevszkij a történelmi útvesztés veszélyét idézi föl, és a megváltás paródiáját adja. Megmutatja, hogy az individuum szabadsága könnyen értelmezhetetlen marad, az eszkatologikus távlatokkal nemcsak élni, vagy róluk sajnálatos módon megelégedezni, hanem velük visszaélni is lehet, a személyes igazság színről színre látásának megrendítő lehetősége paradox módon a szellemi halál rémét, Krisztus második eljövételének közelsége az Antikrisztus birodalmának sötétségét szabadítja a világra. Ha a gondolkodás szem elől téveszti a teremtet világnak és az emberi létezésnek a személyes és a világon túli isteni igazságban gyökerezését, megeshet, hogy a helyzet megoldását nem a szellemi tapasztalás közvetlen érvényesítésében, az isteni igazság és szeretet megváltó erejű kiárasztásában keresi, hanem a szellemi tapasztalás teremtményét megtagadva, a gonoszságot ontológiai valóságnak tekinti, és akár jó szándéka ellenére a bűn irracionális szövevényébe bonyolódik, individuális formatisztelete vagy inspiráltsága ellenére magát a sugallatos életközösségből kirekeszti. Amikor Dosztojevszkij az immanens megváltás paródiáját adja, azt érzékelteti, hogy igazában nem a bűn, a gonoszság szövevényében kell kiigazodni, nem elsősorban az individuális felelősséget szükséges világossá tenni, vagy a bűnös ember szellemi-lelki rehabilitálását szorgalmazni. Mindenekelőtt az kíváncsi, hogy a szellemi tapasztalás létalapozó szerepének érvényesülése révén az igazsággal találkozó eltévelyedett ember a közvetlen személyes belátás, a megigazulás fényében magát megítélje, és az ítélet következményeként lehetőleg maga is az igazság világosságának hordozójává váljon.

Az igazsággal való találkozást szorgalmazó személyes szellemi erőfeszítés, valamint annak hiánya, fogyatékosága, az előbbi tragikus vagy ódai-himnikus, az utóbbi kíméletlenül szatirikus ábrázolása nem Tolsztoj és Dosztojevszkij életművében szembesül elsőként a keresztény kultúrában. Az újkori humanizmust születésének pillanatától mint árnyéka kíséri mindenkor szellemi teljesítő képessége határainak tapasztalata. Az ideális személyes megoldások sorát, a szellemi távlatok kibontakozásának folyamatát szakadatlanul fenyegeti a föld porában és sarában, az érzékek csapdájában, a hóbortos nagyzolás üresjárátaiban és a tudálékos fontoskodás önelégültségében megrekedés veszélye. Dante életrajzírójának, Boccaccionak a Dekameronja nem a sötétnek föltüntetett középkor fölött diadalt arató reneszánsz életöröm önfeledt megnyilvánulása. Benne az a sejlik föl, hogy a szerelem az *Isteni színjáték* megírása után sem föltétlenül az igazság színről színre látásának mennyei boldogságát, az üdvözült szentek és a megigazult tudós doktorok lelki harmóniáját, szellemi beteljesülését közvetíti. Nem egyszerűen azért, mert Boccaccionak vagy a Dante művét megcsodáló más kiválóságoknak sem sikerül a *Commedia* magasságába emelkedni. A megváltás krisztusi feladatával azonosuló és a történelmi útját járó emberiséggel közösséget vállaló alkotó – mind Dante, mind Boccaccio – nem csupán hinni köteles az ígéret teljesülésében, az út végére érés lehetőségében, de azt a tapasztalatát is érvényesítenie kell, hogy még úton vagyunk, az ígéret még nem teljesült be, a humanista még nincs összes szellemi lehetőségének birtokában.

Rabelais-nek a mértéktelen tobzódás képeit felidéző világa sem az önmagát túlélt középkori beállítottság elkésett megnyilvánulása, vagy a reneszánsz szabadosságaitól megrettenés, illetve azok visszahatásaként az undor, a vegetatív létezés szintjén megrekedés rémétől megborzás kifejeződése, akár azért, mert a reneszánsz életöröm eleve undort keltő volna, akár pedig mert az Alpoktól északra a gondolkodás még nem készült föl az új szemléletmód fogadására. Akkor járunk el helyesen, ha – bizonyos kultúrtörténeti közhe-

lyeket félretéve, a reneszánsz időtlen idealizálásával vagy értelmetlen elutasításával meg nem elégedve – Rabelais "népkönyvében" az újkori humanizmus szatirikus ábrázolását, vagyis az újkori gondolkodás újkori szellemű bírálását, fogyatékoságainak zseniális megtapasztalását látjuk. Don Quijote alakjában ugyancsak értelmetlen a múlt visszajáró kísértetét keresni, hiszen senkit sem érdekel az, aminek az ideje lejárt. A figurával azért érdemes bajlódni, mert korunk gondolkodója, aki Shakespeare hőseit idéző tragikus elszántsággal a világ, az ember megváltásának minden terhét "bolondul" magára veszi, szellemi lehetőségeinek történelmi határait belátva, benne magára ismer. Vajon nem az újkori humanista az, aki a féktelen vágyától sarkallt, saját elvárásától lemaradó hősben önrónikusan magára ismer? Swift Gulliverje a klasszicizmus korában és a felvilágosodás századában az embert nem az érzékeknek kiszolgáltatottságában, nem is nyugtalan és ingatag személyisége béklyójában, hanem a nagyképű és ostoba tudás bűvöletében élőként ábrázolja. Sorsát a gondolkodó minden korábbinál keserűbbnek, elfogadhatatlanabbnak mutatja. A Gulliver alkotója nem csupán elégedetlen magával, hanem elveszti önmagát, elidegenedik magától, még arra sincs ereje, hogy bár keserűen, mulasson magán, vagyis alakját a legcsekélyebb mértékben figyelemre méltónak találja.

Ami az újkor korábbi századainak egymást kiegészítő ideális és torz ábrázolásait illeti, rájuk a Nietzsche kidolgozta tipológiai kettősséget alkalmazva, és a reneszánsz humanizmusnak az antik gondolkodás közvetítő szerepe iránti igényére utalva, az apollóni és a dionüszoszi fogalom párt illik. Mind az újkori tragédia, mind az újkori szatíra, bár az utóbbiban a káosz sötét erői sejtethetők meg, az antik görög világkép két pólusához hasonlóan egyaránt a kultúra jelenségeit jellemző rend, a kozmosz része. A görög gondolkodás dualizmusát félretevő és a dogma hagyományt közvetítő szerepének határait megtapasztaltató monista nagyregény azonban nem ismeri az ellentéteket kiegyensúlyozó és a kozmosz rendjét biztosítani tudó kettősséget. Flaubert, Goncsarov, Turgenyev és Tolsztoj az apollóni és a dionüszoszi kettősséget azzal számolja föl, hogy a fennkölt és a nevetséges jelenséget – ahogy Turgenyev fogalmaz: a hamletit és a don quijoteit – egyetlen, az ellentéteket lerontó kompozícióban fogja egybe. Például Tolsztoj regényében a hősnő ideális alakjával szemben Karenin, Vronszkij, Oblonszkij, Kitty, Dolly csüt, minduntalan a közönségességbe tévedő figurája áll. De nem azért, hogy – mint azt Tolsztoj a *Háború és békében* még megengedte – a szellemi elevenségét vesztő apollóni szólam mellett az élet szellemet termő képességét tanúsítsa, hanem hogy a létre emlékező, a lelki-szellemi épségét őrző, bár az igazság életbeli érvényesítésétől mint gyakorlatias, tevőleges megnyilatkozást igénylő és ezért a szó kezdetben valóságának monista elvét sértő erőfeszítéstől tartózkodó hősnőt a maga feledkező léhaságához, lelki-szellemi ürességéhez méltatlanul lerángassa.

Bahtyin téved, amikor az általa dogmatikusnak mondott, az ideális törekvésbe merevedőnek gondolt Tolsztojjal szemben Dosztojevszkij gondolkodását az antik menipposzi szatírából származtatja, Rabelais-val rokonítja, és a dosztojevszkiji ábrázolást karneválinak nevezve, benne a teremtmény tartalékait felszabadítani képes dionüszoszi beállítottság megnyilvánulását keresi. Dosztojevszkij, a monista nagyregény műfaj Tolsztojhoz mérhető jelentőségű művelője az apollóni–dionüszoszi fogalom párt kiüresedését, a keresztény kultúrában addig alkalmazott dualista szemlélet elégtelenségét a műfaj többi művelőjével szemben úgy fejezi ki, hogy a léttapasztalás alanyának az individuummal nem azonosíthatóságából, a tömeglét történelmi szóhoz jutásából következően a megmerevedésre, a kiüresedésre hajlamos apollóni formatisztelelet mögött fölfedezi a szellemi elevenség forrását, a személyes és a világon túli igazságot, és a dionüszoszi mámor helyett ellenpólusaként a bűnt, a szellemellenes gonoszság értelmetlen, embertelen és istentelen pusztítását

ábrázolja. Liberális beállítottsága miatt a keresztény kultúra ontológiai kérdéseiben tájékozódni nem tudva, Bahtyin sajnálatosan melléfog, amikor föltételezi, hogy a gonoszság és a bűn formátlan, durva kitörései az újkor korábbi századaihoz hasonlóan a szellemi energiákat felszabadító bacchanáliák artisztikus rajzává stilizálhatók, a keresztény művészet jelenségei pedig az antik poétika vagy esztétika fogalmaival leírhatók. Az esztétikai teremtmény forrása Dosztojevszkijnél nem a keresztény pokol antik káosszá stilizálása, ezáltal a nyers népi megnyilvánulások közvetett igazolása, és a megmerevedett arisztokratikus értékek felülvizsgálata, hiszen a bűn gátlástalan tobzódása egyáltalán nem nevetséges. Dosztojevszkij nem a dogmákat, hanem szellemileg eltévelyedő hőseit nevezi ki, akik gyáva kétségbeesésük miatt jobb belátásuk, lelki-szellemi értékeik ellenére alkotóerejük kibontakoztatásának reményében a bűn, a szellemellenes gonoszság igájába törnek, s miközben a személyes kiválás délibábját kergetik, magukat szellemi halálra ítélik, a létüket megalapozó szellemi tapasztalatot megtagadják.

Az újkori tragédia nevetséges kényeskedéssé silányult volna, ha a humanista szerepvállalás pátoszát nem kíséri a szerepbetöltés kielégítő voltában, sőt lehetőségében kétkedés keserű, még a szerepvállalás szándékának értelmességét is kérdésessé tevő, és a tragédia műfaji kereteit szétfeszítő szólama. A személyes kiválóság szóhoz jutásának legújabb kori lehetetlenségét felpanaszoló monista nagyregény pedig farizeusi képmutatásba fulladna, ha a világ gonoszban levéséért csupán a bűnök elkövetőit vagy a megalkuvókat hibáztatná, és a lelki-szellemi épséget őrző, illetve a világ megválthatóságában föltétlenül hívó, de az újkori humanizmus korlátait megszenvedő hőst az egész emberiségre nehezedő felelősség alól érzelmesen kivonná. Az egyelvűség követelményének megfelelően Anna Karenina nem is kísérletezik azzal, hogy személyes kiválóságát a világ ellenében érvényesítse. (Emlékeztetünk arra, hogy a saját életét és az emberi együttélést alakítani igyekvő Andrej Bolkonszki és Pierre Bezuhovnak, az első tolsztoji nagyregény, a *Háború és béke* hőseinek föllépése még nincs összhangban a műfajt szervező egyelvűség követelményével.)

Anna szerelmük beteljesülését a megölt testet feldarabolni, elrejtetni, a véres tett gyümölcsét élvezni akaró gyilkos lelkiállapotával jellemzi, és magát Vronszkij bűntársának tekinti, vagyis a gondolkodás egyelvűsége, a szeretet föltétlenségének érvényesítése ellenére partnerének közönségsége miatt számára nem adódik az emberi létezésnek a világhoz képest vett transzcendenciája, az Istenemberség megnyilvánulása. Mint szorongásának tragikus megélése tanúsítja, a hősnő az emberi együttélésben feltáruló hasadás ellenére sem tagadja meg a lényét megalapozó sugallatos életközösséget, hanem mint Isten Báránya magára veszi a világ bűneit, és lelki-szellemi épségét megőrizve, kiissza a keserű poharat, a ráháruló súlyos terhet viselve, betölti rendeltetését. Dosztojevszkij *Bűn és bűnhődés* című regényének hőse, Raszkolnyikov, aki az újkori humanizmus korlátait tudomásul nem véve, az ideális személyes föllépés lehetetlensége ellenére az igazság világbeli érvényesítéséről ábrándozik, Tolsztoj hősnőjétől eltérően nem a szeretet megváltó erejének kiárasztása, a sugallatos életközösség megerősítése érdekében a világ bűneit veszi magára, hanem abból magát kirekesztve, a szellemi-lelki halál állapotát földéizve, a megváltás paródiáját adja, és a szellemellenes gonoszsgót szabadítja a világra. Anna tragikus áldozatának meghozatala, valamint Raszkolnyikov gonosz és csúf vállalkozása egymás ellenpárja. Mind ennek elkerülhetetlenségét, mind annak lehetőségét az magyarázza, hogy az egyelvűség programszerű meghirdetésének időszerűvé válását követően az individuális hagyományörzés dualista felfogása, vagyis a Szentírás üzenetét a görög filozófia nyelvén közvetítő dogma nem képes kivédeni az emberi jelenség megosztását, és a szerepét be nem töltő intellektuális közvetítés

a keresztény tanítás világbeli érvényesülésének segítése helyett fékezi az értelemteljesülési folyamatot, akadályozza a létalapozó szellemi tapasztalás közvetlen szóhoz jutását, az igazság színéről színre látását. A dogmatikus formulák kiküszöbölésének kedvez, hogy modern világunkban a személyes igazságképviselet humanista modelljével szemben a jóléti demokráciának a gyakorlati szférát szabályozó személytelen struktúrái, intézményei magukra vállalják a világbeli gonoszság féken tartását. Ebbe az irányba hat az is, hogy az individuum merev intellektuális páncélzata mögül kilépő, magát attól megkülönböztető személy saját szellemi tapasztalását a sugallatos életközösség tapasztalatához mérheti, hiszen ma már a nyugati fejlődés eredményeképpen a keresztény nemzetek a maguk sajátos tapasztalatát az ortodoxiával hitelesítették, a létigazsághoz való viszonyukat meghatározták, tehát szellemi közösségük arculatának vállalására már egy ideje készen állnak. Szellemi kincseik mozgósítását az akadályozza, hogy a keresztény nemzet választottságának kinyilvánítása, a birodalom védő szerepének kiváltása egyelőre nem történt meg, és ezért mint az egyes emberek, a nemzetek is, abban a világban léteznek, amelyben a gonosz az úr, amelyben József Attila költeményét parafrázálva, az arany öntudatból fegyvert kell veretni.

A demokratikus értékek számonkérését és garantálását, a diktatórikus és anarchikus megnyilvánulások féken tartását mindenekelőtt az a puritán beállítottság szorgalmazza, amely a keresztény tanítást a görög filozófia nyelvén megfogalmazó, a dogmákat kialakító és ezért a hagyomány őrzése közben a léttapasztaló személy közvetlen megnyilvánulásainak teret nem hagyó antik görög társadalomhoz hasonlóan végletesen individualizálódott, de amelynek individualizáltsága nem a keresztény tanítással való megismerkedés előtt, hanem sajátos módon annak következményeként alakult ki, és amely ennek megfelelően nem mint a keresztény ortodoxia, az individuum szabadságát korlátozva, a nyugati fejlődés ellensúlyaként, hanem az individuális kezdeményező készséget kibontakoztatva, a nyugati fejlődés legradikálisabb képviselőjeként védi a keresztény kultúrközösséget a világba transzcendálódott gonoszszaggal szemben. Az Amerikai Egyesült Államok történelmi szerepe a huszadik században bontakozott ki, amikor a keresztény nemzetek önmeghatározása befejeződött, a szellemi tapasztalat felhalmozásának folyamata lezárult, de léttapasztaló személy és létre kérdező individuum fogalmi megkülönböztetése, valamint a szellemi tapasztalás emberlétet alapozó voltának reflektálása híján a gondolkodás – tekintettel a huszadik századot jellemző katasztrófahelyzetre, mintegy a kezdetekhez visszakanyarodva, a bizánci ortodoxiára emlékeztetően – gyakorlati megfontolásból korlátozta a mind az egyén mind a sugallatos életközösség személyes szellemi megnyilvánulását. Mivel a modern tömegtársadalom nem töri meg a gonosz világbeli uralmát, csupán a káosz sötét erőt szorítja a jóléti demokrácia kozmoszának peremére, a puritán birodalom nyújtotta történelmi lehetőséggel élve, a gondolkodás az értelemteljesülés rendje szerint fokozatosan értelmezi át a személyes szellemi megnyilatkozás korlátozását a szellemi tapasztalatból kiinduló, az individuális hagyományörzés másodlagosságát belátó személyes metafizika elvi kezdeményezésévé.

TOLSZTOJ ÉS DOSZTOJEVSZKIJ, AVAGY A MEGVÁLTÁS ÉS PARÓDIÁJA

Tolsztoj Dosztojevszkij az olyan lóhoz hasonlítja, amely első látásra kifogástalan-nak tűnik, ha azonban alaposabban megnézed, rájössz, semmi sincs rajta rendben, sem a csüdje, sem a marja, sem a fara nem olyan, amilyennek lennie kellene. E megjegyzés arról árulkodik, hogy az eposzi ihletésű *Háború és béke* vagy a tragikus hangvételű *Anna*

Karenina szerzője nem érti kiváló, de tőle annyira különböző pályatársa műveinek szatirikus jellegét. Amikor a műveket kezdetben kifogástalannak találja, bennük az emberlét végső kérdéseire fényt vető komoly drámai konfliktusokat sejt, szellemi problémák kifinomult elemzését reméli, vagyis az övéhez mérhető életmű sugallatának engedve, a másikat magához hasonlónak véli. Amikor pedig csalódik, és kritikai megállapítását megteszi, azt a szatirikus teljesítményt érzékeli, amelyet sajátos módon a művészi színvonal eséseként, a tulajdonképpeni feladat előli sajnálatos kitérésként értékel. Igazságtalanok lennénk, ha azt gondolnánk, hogy Tolsztojnak nincs humorérzéke, képtelen a szatirikus megoldásokat elismerni, hiszen művei bővelkednek a komikus, ironikus vagy szatirikus elemekben. Azt azonban joggal állíthatjuk, hogy a humanista szerepbetöltés kérdésében a tréfát nem ismeri, amire életét tette föl, amitől hite szerint az emberiség sorsa függ, abból nem hajlandó, személyisége épségét kockáztatva, gúnyt üzni.

Nem következetlenség, a gondolkodás szárnyalását lefékező elbizonytalanodás-e, hogy a humanista szerepbetöltés jelenbeli ellehetetlenülését belátó alkotó úgymond az idők szavának engedelmeskedni nem akarva, a reneszánsz kezdeményezte arisztokratikus szerepvállalás becsületét védi? Tolsztoj hajthatatlansága nem a szellemi hajlékonyság elvesztését, egy idejétmúlt gondolkodási formához való ragaszkodást jelenti, szellemi szilárdsága a viszonylagosság divatja idején az örök igazság személyességét és a változó világon túliságát fejezi ki. Bár a tekintélyelvű berendezkedés felbomlásának és a modern tömegtársadalom kialakulásának korában felszínesnek bizonyul az elképzelés, hogy az igazság életbeli érvényesülése kiváló személyiségek magányos erőfeszítésének eredménye, viszont éppen ekkoriban, elsősorban az arisztokratikus szerepvállalás igényét föl nem adó Tolsztoj – és nem annak valamely bírálója vagy "leleplezője" – életművében kap minden korábbinál nagyobb nyomatékot, hogy az igazság érvényesülése a keresztény tanításra alapozott sugallatos életközösség egészének teljesítménye, tör magának utat a keresztény tanítás lényegét jelentő felismerés, hogy a megváltás mint történelmi értelemteljesülés az érzelmi, az erkölcsi vonatkozásokon túlmutatva szellemi természetű. Hiba tehát azt gondolni, hogy az igazságképviselő arisztokratikus modelljének megdőlését követően a keresztény tanítás a világiasnak vagy pogánynak beállított humanizmus ellenében érvényesül, hiszen mint az orosz nagyregény elemzése tanúsítja, a humanizmus szellemi eredményeinek az egyetemes keresztény kultúrában való kamatoztatása, az arisztokratikus szellemi mozgalom vívmányainak közkinccsé válása az igazság színről színre látásának, Isten országa eljövételének egyik fontos biztosítéka.

Rosszul tenné Tolsztoj, ha a humanizmus dosztojevszkiji bírálatát magára venné, és hivatástudatát feladva, a humanizmus szellemi örökségét megtagadva, erejét arra összpontosítaná, hogy elhatárolja magát a szellemellenesség vonzását megszenvedő, őt magát pedig úgymond szellemi rangjában kompromittáló irányzattól. De rosszul tennénk mi is, ha kétségbe vonnánk, hogy a humanizmus dosztojevszkiji bírálata magát az arisztokratikus szellemi mozgalom eredményeinek közkinccsé tételén, a keresztény kultúra megújításán fáradozó Tolsztojt is illeti, és elfelejtkeznénk arról, hogy az arisztokratikus igazságképviselő modelljének elégtelenné válását az is megszenvedti, aki ugyan életbeli alkalmazásáról főművében, az *Anna Kareninában* lemond, de ennek ellenére mint műve szellemi terének kialakítója továbbra is arisztokratikus nézőpontra áll. Az *Anna Karenina* megírását követően jelentkező, legélesebben a *Gyónásban* kifejeződő, a pálya második felét beárnyékoló, az alkotót magát pedig a művészet megtagadására késztető válság jelzi a humanista gondolkodónak az arisztokratikus beállítottság történelmi lezárulásától való érintettségét. Álláspontja ironikus kezelésében, pályatársa szatirikus teljesítményének elismerésében Tolsztojt az

akadályozza, hogy miközben megtapasztalja a személyes kiválóság értelemteljesítő képességének elégtelenségét, az alkotóerő forrásának változatlanul nem a sugallatos életközösség minden tagját, hanem annak bizonyos megkülönböztetett helyzetű képviselőit tekinti. Az ortodoxia örökségét az újkorban képviselő Tolsztojnak kell a szellemi tájékozódás archimédieszi pontját, a világon túli örök igazságot a civilizációs haladás, az individuális kezdeményezés álarcában személytelenné maszkírozott szellemi tapasztalás áradatának háttérében ismételtten, de már a létfelejtő görög filozófia nyújtotta biztonság nélkül, vagyis a szellem elevenségének érzékeltetésével egy időben felmutatni.

Nem fejt ki programszerűen a szellemi tapasztalás létalapozó szerepét az orosz nagyregény Tolsztoj mellett legjelentősebb képviselője, Dosztojevszkij sem. Mivel ő sem terjeszti ki mindenkire a kiválasztottságot, az a látszat adódik, mintha az alkotóerő forrásának ő is az individuális minőséget tekintené. Nem az arisztokratikus szemlélet meghaladása, hanem az arisztokratikus szerepbetöltés megroppanásának botránya készíti a humanizmus bírálata, a pusztán csak egyéni igazságképviselet érdekében tett erőfeszítés szatirikus ábrázolására. A *Bűn és bűnhődés* írójának teljesítménye természetesen nem a személyiség sajnálatos megroppanásában fogan, Dosztojevszkij önmaga megítélése, a neki kijutó szenvedés elfogadása, az eltévelyedés tanulságainak feldolgozása révén válik végül mégis a humanista problematika kiemelkedő jelentőségű képviselőjévé. De nem ugyanoda jut el bizonyos kitérő megtétele után, ahol a szellemi álláspontja mellett töretlenül kitartó Tolsztoj áll. Dosztojevszkijt azért a második hely illeti meg Tolsztoj mögött, mert bár a szellemellenesség vonzásának megszenvedése nyomán humanista szellemi rangját visszanyeri, nézőpontjáról többé nem belátható, hogy a történelmi értelemteljesülés az arisztokratikus világkép feladását követően a szellemi teremtménynek a közösség egészére való kiterjesztése által fog bekövetkezni.

Aki Dosztojevszkijt, a humanista szerepvállalás szatirikus ábrázolóját a dogma megtörőjeként ünnepli, az dogmán nem az igazság személytelen intellektuális közvetítésének metafizikai eljárását (vagyis az egyházi dogmát és a hozzá igazított redukcionista filozófiát), hanem a keresztény tanítást megtagadva, a gnózis és az anarchizmus szellemében az isteni igazság személyes megtapasztalásának és prófétai megszólaltatásának lehetőségébe vetett hitet, tehát magát a Szentírást és az Evangéliumot érti. A dogmatikus közvetítés igényének meghaladására, a humanizmus korlátai nyomán támadt válság leküzdésére Tolsztoj összpontosít, aki Dosztojevszkijel ellentétben pályája csúcán a teremtmény kiáradásának igényét szólaltatja meg, azaz a megváltást mint történelmi értelemteljesülést szellemi látókörébe vonva az isteni igazság személytelen, intellektuális közvetítésének kiküszöbölését időszzerűnek ítéli. Ez annak ellenére így van, hogy neki sem sikerül az általa megtapasztalt igényt megvalósítani. A pálya második felét átfogó erőfeszítések egyszerre fejezik ki egyrészt annak rendkívüliségét, hogy az arisztokratikus modell elégtelenségének tapasztalata nem ingatja meg Tolsztoj szellemi szilárdságát, másrészt azt, hogy Tolsztojnak sem sikerül a humanizmus válságát meghaladni. Bár az örök igazság személyességének és világon túliságának *gondolatát* igazában Tolsztoj szellemi szilárdsága fejezi ki, világbeli érvénye, mindenhatósága nem válna megtapasztalhatóvá, ha a szellemellenesség vonzását megszenvedő (bár a humanista szellemi rangját visszanyerő) Dosztojevszkij nem tenné azt a bukásában magát az igazság megváltó erejének átadó, a mindenható Istenre bízó ember *élményévé*. A humanista szerepvállalás szatírát adó alkotó így, pályatársa teljesítményét kiegészítve – és nem annak ellenében – járul hozzá a személytelen igazságközvetítés helyében az igazság személyességének és világon túliságának közvetlen érvényesítéséhez.

Dosztojevszkij teljesítményének forrása a humanista pozíció visszanyerése és nem a szellemi tapasztalás közvetlensége, ezért életművében az igazság megváltó erejének átélése nem kiteljesíti személyességének és világon túliságának gondolatát, hanem az előbbi kidolgozásának az utóbbi elhomályosulása az ára. A humanista egyetemesség eszméje az igazság személyességének és világon túliságának tapasztalatát birtokló, de – bizonyos történelmi helyzetekben a világban csak latensen jelen lévő – megváltó erejének magát átadni nem tudó tragikus tolsztoji hősnőt a szorongás elfogadására ítéli, viszont a dosztojevszkiji szatírában az isteni igazság megváltó erejének átélése kiszorítja annak emelkedett szellemi képviselőjét, és így az a halhatatlan lélek iránti hisztériás rajongássá, a szenvedés beteges kultuszává fokozódik le. Az értékek ütközése és torzulása azonban nem annyira Dosztojevszkij gondolkodásában, mint a műben ábrázolt világban következik be: nem a szatíra értő olvasója vagy a parodista szerepét vállaló alkotó, hanem a humanista program szatírájaként a hős nyújtja – legjobb igyekezete ellenére, de természetesen saját szellemi elégtelenségének bizony ságaként – a megváltás paródiáját. Mégis elvágunk az értelemteljesülés útját, ha megelégednénk a szellemi lehetőségeit kimerítő program parodizálásával, és további erőfeszítések vállalása helyett parodista meg parodizált, az alkotó gondolkodás meg az ábrázoltak között átjárhatatlan választóvonalat akarnánk húzni. Ha a szorongásban az isteni igazságot megtestesítő hősnő is megéli az általa el nem követett bűnnel, a bűnben megrekedt emberiséggel való közösséget, még inkább be kell látnia azt, a szatíra, a paródia ostorát önmaga ellen fordítva, annak, aki az igazság útjáról letévedt, bár belátta eltévelyedését, és jóvá tétele érdekében minden áldozat meghozatalára késznek bizonyult.

Bár az igazság személyességének és világon túliságának gondolatát, azaz a megváltás programját vállaló Tolsztoj teljesítményét kiegészítő Dosztojevszkij életművében a megváltás programja kétségtelenül torzul, hiba lenne, ha az orosz nagyregény első számú művelőinek teljesítményét mint a megváltást és annak paródiáját állítanánk egymás mellé. Egyrészt azért, mert mint láttuk, éppen az igazság személyességéből és világon túliságából következően a megváltás programjának tolsztoji kifejtése sem teljes a dosztojevszkiji szatíra nélkül. Másrészt pedig azért, mert az álláspontját teljes értékűen kifejtő, illetve annak határait megtapasztaló, vagyis a pálya második felében úgynevezett világnézeti válságát megszenvedő Tolsztoj, bár egészen másként, mint pályatársa – egyfelől a szatíraíró, a parodista erényei, másfelől az arisztokratikus szerepvállalási készség megingása nélkül –, bizonyos értelemben maga is a megváltás paródiáját adja. Vajon nem kelt parodisztikus hatást, ha a tragikus személyiséget felörlő és a történelmi emberrel való nagyvonalú azonosulást jelentő, a szellemi energia maximumát mozgósító szorongás helyébe a moralista szigora lép? A hősnőjét túlélő nagyregényíró így fizet annak tragikus vétségéért, hiszen Annához hasonlóan neki sem sikerül a humanista programon belül az igazság személyességének és világon túliságának gondolatát az igazság megváltó erejének való föltétlen önátadással összekötni. Esetében a tragikus magaslatról lemondást nem az eltévelyedés magyarázza: Tolsztoj mindvégig igaz ember marad. A monista nagyregény álláspontjának meghaladása, a műfaj lehetőségeinek kimerülése miatt mond le arról, ami hosszú ideig vitathatatlan szellemi birtokának tűnt. Miközben azonban a két életmű viszonyának árnyalt megítélésére törekszünk, óvakodunk attól, hogy a moralistává váló, a megváltás paródiáján nevetni nem tudó Tolsztojt dogmatikusnak nevezzük, azaz a személyes és a világon túli igazság melletti föltétlen elkötelezettségét, amelynek létrejöttét a nagyregény köszönheti, a jóság prédikátori hirdetésével, vagyis az idős alkotó tiszteletreméltó, a maga nemében kifogástalan, ám korábbi szárnyalásához nem mérhető teljesítményével egybemossuk.

Dosztojevszkij szatirikus törekvéseit Kafka teljesíti ki azáltal, hogy a szellemi eltévelyedés kivédése, a megváltás immanens paródiájának elkerülése érdekében abszurd módon úgy tesz, mintha a krisztusi megváltás szellemében elvben mindenkitől követelt szellemi teljesítmény ténylegesen nem lenne mindenkitől várható. A humanista egyetemes-ségeszme szatírját kiteljesítő, a zsidó vagy szentírási ortodoxia tapasztalatára támaszkodó Kafkát a keresztény ortodoxia tapasztalatát értékesítő Tolsztojhoz mérhető, de vele ellentétes jellegű szellemi szilárdság jellemzi. Míg az orosz klasszikus az elégtelenségét megmutató, számára mégis a személyes szellemi erő forrásának számító arisztokratikus felfogás mellett tart ki föltétlenül, az isteni törvényt a világon mindenkitől számon kérő, ám a személyes szellem megváltó erejének való önátadásra magát képtelennek ábrázoló abszurd regényíró úgy tesz, mintha senkitől nem várna semmit. Az abszurd regénybe nem a humanista szellemi eltévelyedése vonja be az igazságnak való személyes önátadás mozzanatát (mint láttuk, Dosztojevszkijnél így van), és nem az igazságképviselet arisztokratikus modelljén kéri azt az igazság személyességének és világon túliságának tapasztalatát hordozó gondolkodó mint szellemi szilárdsága elvárható gyümölcsét tragikus következetességgel számon (amint Tolsztoj világában történik). Kafka egyedülálló teljesítménye, hogy a nagyregényen belül elképzelhetetlenül utal a megváltásnak mint történelmi értelemteljesülésnek az arisztokratikus programon túlmutató látókörére, amikor a humanista igazságképviseletet nem tragikusnak vagy komikusnak, azaz a világ igazságtól elszakadtsága vagy az ember szerepbetöltő képességének fogyatékossága miatt elhibázottnak mutatja, tehát sem nem az emberből, sem nem a világból, hanem közvetlenül a személyes és a világon túli igazságból magyarázza.

Az isteni igazság mindenek előtt valóságát tanúsító és saját szellemi szilárdságát kifejező Kafka az arisztokratikus igazságképviselet abszurdítását mutatja ki. Az abszurd regény szerzője azonban a megváltás formális tagadásának a szentírási ortodoxiából következő kényszere miatt ontológiai szilárdsága ellenére arisztokratikus állásponton marad. Kafka szellemi szilárdsága ugyanis Tolsztojtól eltérően nem az arisztokratikus igazságképviselet melletti kitartásban fejeződik ki, hiszen a megváltás jó híre elé a Törvény fölötti örökösödést helyező alkotó esetében az nem a szellemi eltévelyedés elkerülésének képességét, hanem a személyes szellemi megnyilatkozás lehetőségétől megfosztottságot jelzi. Ezért a karkai abszurd a történelmi értelemteljesülés drámájában az amerikai puritán beállítottságnak adja meg a végsőt, amely annak ellenére a gonosz világbeli hatalmának korlátozását tekinti feladatának, hogy az ószövetségi ortodoxiától eltérően erőfeszítéseit az üdvtörténeti pátosz jellemzi, azaz az arisztokratikus programot elégtelenségének tapasztalata ellenére képviselő Tolsztojtól és Kafkától különbözően képes az igazság megváltó erejének magát átadni. Ez a szemléletváltás rendkívüli jelentőségű, noha utópikus a puritán üdvtant jellemző elképzelés, hogy az értelemteljesülés személyes szellemi erőfeszítés hiányában is kibontakoztatható, a puritán beállítottságnak a gonosz világbeli hatalma elleni küzdelme a történelem végévé nyilvánítható.

A puritán üdvtan utópizmusabból fakad, hogy a gonosz világbeli hatalmának megfékezésére összpontosító és a komplikációk elkerülése végett a személyes szellemi megnyilatkozásokat az értelemteljesülési folyamatból kikapcsolni akaró gondolkodás, amely az individuumnak, a világbeli gonoszság elleni küzdelem katonájának megadja a kezdeményezés szabadságát, nem hagy teret a szellemi tapasztalat személyes megnyilatkozásának, és miként az egyházzal, a sugallatos szellemi közösséggel szemben kizárólag a hagyományra, a Szentíráásra hivatkozik, a szellemi alkotóerőt végeredményben csak a személytelen gyakorlat szűrőjén keresztül engedi érvényesülni. Utópizmusának következmé-

nye pedig az, hogy az erőknél a gonoszság féken tartására való mozgósítása közben hatalma megtörésének szellemi látóköre elhomályosul, mert az igazság megváltó erejének való önátadást csorbítja a szellemi tapasztalat megszólaltatásának elmaradása. Dosztojevszkijjel ellentétben a puritán gondolkodás elkerüli a szellemi eltévelyedést, mert miközben erőit a világba transzcendálódott gonoszság ellen fordítja, józan mértéktartással lemond a személyes szellemi kérdések tisztázásáról, és a személyes ellentmondásaiba bonyolódó vagy azokba belebukó embernek bűnei jóvátételül a világbeli gonoszság elleni küzdelmet ajánlja. A *Bűn és bűnhődés* egyik hőse, a saját gonoszságától megcsömörlő Szvidrigajlov jellemző módon öngyilkossága előtt az Amerikába kivándorlás lehetőségét emlegeti, személyes válságának ilyen megoldását, a személyes szellemi kérdések felfüggesztését azonban a monista nagyregény műfaja nem engedi.

Ahogy a gonoszság apokaliptikus kiadásának, a totális diktatúrának a kivédése érdekében a puritán gondolkodás elutasítja az igazság intellektuális közvetítésére támaszkodó arisztokratikus erőfeszítést, úgy várható a személyes szellemi tapasztalást beárnyékoló intellektuális közvetítésnek, illetve teológiai alkalmazásának, a Szentírás dogmatikus közvetítettségének megszüntetésétől mintegy az előző teljesítmény folytatásaként a dolgok menetét jelenleg megszabó puritán gondolkodás utópizmusának leküzdése. Az igazság személytelen közvetítésének kikapcsolását, a személyes szellemi tapasztalás létalapozó szerepének számításba vételét az teszi lehetővé, hogy a modern tömegtársadalmat, a jóléti demokráciát kezdeményező puritán beállítottság civilizációs teljesítményével védőernyőt von az általa egyébként nem osztott személyes szellemi erőfeszítés fölé. De talán még fontosabb, hogy a világba transzcendálódott gonoszszaggal ezután számolni nem kénytelen szellemi erőfeszítés a bűn értelmetlenségét, sötétségét a személyes igazság értelmessége és világossága felől megközelítve, vagyis az igazság megváltó erejét mozgósítva sem kockáztatja a megbocsátás, a feloldozás kétértelművé, a gonoszság előtti behódolássá torzulásának veszélyét.

A civilizációs védettség elfogadására, szellemi hozadékának hasznosítására természetesen csak az válik képessé, aki a puritán beállítottságból kilépve, a jónak teremtett világot megfertőző gonoszszágnak, az emberi személyt gúzsba kötő bűnnek az igazság szellemi erejével való lebírására összpontosít. E feladat megoldása azt igényli, hogy a személytelen metafizika fikcióját elutasítva, a gondolkodás a személyes igazságot, Istent ne az emberhez hasonlóan tudattal, akarattal felruházzon, a világtól tárgyszerűségében is elkülönülő létezőnek tekintse, hanem személyét mint tisztán szellemi létezőt az értelemadás képességével, erejével azonosítsa, és egyetlen világon belüli, az ember számára elérhető megnyilatkozását az ember személyes szellemi késztetéseiben, teljesítményében ismerje föl. A személyes metafizika álláspontjáról, illetve az evangélium szellemében belátható, hogy bármily súlyos a bűn, mindenekelőtt nem annak nagysága, hanem az igazság megváltó erejének személyes gátoltsága a tőle megtisztulás, a megigazulás, a megvilágosodás akadályai. Tolsztoj hősnője az igazság személyességének és világon túliságának gondolatát, valamint az igazság megváltó erejének való önátadást csak tragikus vétségének megszenvedése, a szorongás önfölszámoló élményének elfogadása árán kapcsolhatta össze, azaz az emberiség egységét csak a bűnélmény elszabadításában fejezhette ki. A gonosz világbeli hatalmának megfékezése nyomán mód nyílik arra, hogy ki-ki, akár keresi a találkozást az igazsággal, akár gyáván fut előle, vagy fényét éppen gonoszul elhomályosítani igyekszik, vele közvetlenül, személyesen, színről színre, magát ítéletének kitéve, és lényét általa kiteljesítve, megváltottságát megtapasztalva találkozzon.

A személyes szellemi teljesítmény megújítására elsősorban az újkori fejlődés szellemi eredményeit létre hozó és őrző, a sugallatos életközösség fenntartásának igényét fel nem adó, azaz nem a Szentírás individuális értelmezésére szorítkozó európai kultúrák, nemzetek motiváltak. Nem mondhatjuk azonban, hogy a puritán beállítottság ebben a tájékozódásban ne lenne közvetlenül érdekelt. A totális diktatúra intézményeinek felszámolása, hatalmának megdöntése szinte kizárólag az öreg kontinens problémája volt, mint tudjuk, olyan probléma, amellyel magára hagyottan nem tudott volna megbirkózni. A nem föltétlenül intézményesülő, az igazi veszélyt nem intézményeiben megtestesítő anarchizmus megrendszabályozása viszont a legnagyobb megrázkódtatást minden bizonnyal a személyes szellemi feladatvállalás üdvtörténeti szerepét elhallgató puritán gondolkodás számára jelenti. Annál is inkább, mert az anarchizmus megfékezése ugyanúgy Amerikára hárul, ahogy a "létező szocializmus" vagy a nemzeti szocializmus megdöntésében az övé volt a döntő szerep. Reméljük, hogy Amerika ennek a feladatnak is meg fog felelni, de sejthető, hogy a gonoszság szellemi vonatkozásait előtérbe állító anarchizmus megingatja a gonoszt világának peremére szorítani eltökélt, ám e szembenállást értelmezni és így feloldani nem tudó, hiszen az anyagi jellegű gyakorlati kérdések megoldására szakosodott puritanizmus szilárdságát. Várható, hogy ez a tapasztalat a puritán gondolkodáson belül is kikényszeríti a személyes szellemi tájékozódás egykor, a kezdeteknél elejtett fonalának föl vételét.